



HAL
open science

Compte-rendu de “Demonic Warfare: Daoism, Territorial Networks, and the History of a Ming Novel, by Mark Meulenbeld” , T’oung Pao 104 3-4 (2018): 429-437.

Vincent Durand-Dastès

► **To cite this version:**

Vincent Durand-Dastès. Compte-rendu de “Demonic Warfare: Daoism, Territorial Networks, and the History of a Ming Novel, by Mark Meulenbeld” , T’oung Pao 104 3-4 (2018): 429-437.. T’oung Pao/ , 2018, 104 (3-4), pp.429-437. halshs-01963880

HAL Id: halshs-01963880

<https://shs.hal.science/halshs-01963880>

Submitted on 21 Dec 2018

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L’archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d’enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Vincent Durand-Dastès, “*Demonic Warfare: Daoism, Territorial Networks, and the History of a Ming Novel*, by Mark Meulenbeld”, *T’oung Pao* 104 3-4 (2018): 429-437.

Demonic Warfare: Daoism, Territorial Networks, and the History of a Ming Novel. By Mark Meulenbeld. Honolulu: Univ. of Hawa‘i Press, 2015. ix-273 p.;11 ill.

Demonic warfare est paru huit ans après la thèse soutenue par Mark Meulenbeld en 2007 à Princeton sous le titre « Civilized demons : Ming thunder gods from ritual to literature ». Le triple patronage d’une historienne ayant beaucoup écrit sur les religions chinoises (Susan Naquin), d’un maître des études taoïstes (Kristofer Schipper) et d’un des meilleurs spécialistes de la littérature narrative chinoise prémoderne (Wilt Idema) plaçait déjà à ce moment les travaux de Mark Meulenbeld sous les meilleurs auspices. Le moins qu’on puisse dire est que l’auteur de *Demonic Warfare* a comblé toutes les espérances que cette trinité d’esprits tutélaires universitaires avaient pu placer en lui : au fil de ses travaux, il a su se faire une place tout à fait originale, menant de front recherches de terrain sur le taoïsme et les pratiques des maîtres de rituel (notamment au Hunan) et réflexions sur des textes canoniques, et, de façon particulièrement remarquable, narratifs.

Soulignons-le d’emblée : si le lecteur des grands récits en langue vulgaire de la Chine des Ming et des Qing ne peut qu’être frappé par leur dimension religieuse, trop peu nombreux encore sont les chercheurs qui, comme Meulenbeld, sont à même de mettre en rapport textes liturgiques, pratiques rituelles et récits classiques ou vernaculaires. C’est le tour de force qu’accomplit l’auteur avec cet ouvrage, qui parvient à inscrire pleinement dans l’histoire religieuse chinoise un texte à la fois objet de fascination et méconnu de la fin des Ming, « L’Investiture des dieux » *Fengshen yanyi* 封神演義.

La thèse de 2007 fournit bien entendu une grande partie de la matière du livre publié par Hawai‘i, mais l’auteur a très nettement réorienté son travail en vue de la publication. Alors que la thèse se basait sur un corpus de plusieurs récits de longue haleine de la fin des Ming, comprenant « Au bord de l’eau » *Shuihu zhuan* 水滸傳, « la Pérégrination vers l’Ouest » *Xiyouji* 西遊記, « Le Voyage vers le Nord » *Beiyouji* 北遊記 et le « Mémoire des Océans d’Occident » *Xiyang ji* 西洋記, Meulenbeld a choisi ici de focaliser son propos sur la seule *Investiture des dieux*, ne traitant des autres récits qu’à titre de comparaison au fil du travail¹.

Pour le résumer en deux mots, le propos de l’auteur est de montrer comment le processus de soumission d’entités violentes et leur canonisation comme divinités exorcistes associées aux rituels taoïstes du tonnerre sont un des objets principaux, sinon l’objet principal, des grands récits Ming que la critique moderne a, en les qualifiant de « romans », trop souvent dépouillé de leur portée religieuse. Nul texte n’incarne mieux ce phénomène que le *Fengshen*

¹ Le travail sur les autres textes donnera bientôt lieu à d’autres publications. Le site de l’auteur signale ainsi comme « sous presse » un chapitre d’ouvrage intitulé “Rituals at the Water Margin: How *Shuihuzhuan* Lets the Demons Play Only to Lock Them up Again.”

yanyi, tout entier consacré au récit d'une guerre magique dont les héros prendront en mourant place dans un panthéon dont tout le récit semble avoir pour but de retracer la constitution.

L'auteur aborde la matière du *Fengshen yanyi* proprement dit à partir de son chapitre 2, « King Wu's sacred history », qui nous emmène au cœur de ce que Meulenbeld qualifie fort justement plus loin (p. 182) de « période la plus sacrée de l'histoire chinoise ». Après avoir évoqué les sources de l'époque médiévale qui traitent déjà la guerre qui mit fin à la dynastie des Shang comme un événement violent mais nécessaire car ayant permis l'avènement de la période éminemment civilisatrice des Zhou, Meulenbeld montre comment le récit Yuan « L'expédition du roi Wu contre [le roi] Zhou » *Wu wang fa Zhou pinghua* 武王伐紂平話 inscrit déjà l'épisode antique dans le cadre de l'exorcisme de l'esprit renard qu'est l'ensorcelante concubine du roi Zhou, Daji 妲己, et met en scène des champions surhumains maîtres de la puissance du tonnerre tels que Yin Jiao 殷郊.

Les chapitres 3 (« Demonic warfare during the Yuan ») et 4 (« Demonic warfare during the Ming ») constituent une véritable histoire de la guerre magique de la fin des Song à la fin des Ming et son usage, sous des modalités différentes, dans l'ensemble de la société. Ici, Meulenbeld se situe en quelque sorte dans le prolongement du travail sur les « maîtres de rituel » *fashi* 法師 Song d'Edward Davis dans son *Society and the Supernatural in Song China*. Au chapitre 3, Il donne des exemples précis de l'usage des rituels taoïstes du tonnerre (*leifa* 雷法) dans la levée de troupes divines à l'époque mongole. Des récits mettant en jeu des acteurs divers, et parfois opposés (autorités locales ou centrales, leader de groupes rebelles) sont analysés. Le chapitre 4 nous emmène, de façon passionnante, au cœur de la construction d'une nouvelle architecture rituelle par le fondateur des Ming et ses successeurs immédiats, aidés de maîtres taoïstes entrés à leur service : là encore, l'enrôlement au profit de l'ordre des forces chtoniennes dangereuses est au cœur du propos. Le chapitre cinq, « The order of the Ming novel », nous ramène avec une grande pertinence vers l'analyse du texte du *Fengshen yanyi*, et décrit avec finesse la façon dont le panthéon dont les deux chapitres précédents ont montré la genèse sert d'architecture au récit. On trouve en effet au sommet de la hiérarchie divine de l'Investiture la divinité du Pic de l'Est (qui sera le devenir posthume du héros Huang Feihu 黃飛虎), le sage de l'Antiquité Jiang Ziya 姜子牙, désormais totalement paré d'oripeaux de maître taoïste et pourvu de titres évoquant l'Empereur noir, et le dieu-enfant d'origine indienne Nezha 哪吒 désormais étroitement associé à Zhao Gongming 趙公明 pour la protection de l'espace et le contrôle des Cinq garnisons, un des dispositifs martiaux essentiels de l'exorcisme taoïste.

L'auteur de ces lignes bénéficie ici d'un honteux avantage : celui de livrer son compte rendu avec tant de retard que bien des recensions (une bonne dizaine déjà) de *Demonic warfare* ont paru à l'heure où il écrit. Leur nombre témoigne d'ailleurs du grand intérêt que l'ouvrage de Meulenbeld a suscité. Historiens de la Chine, spécialistes du taoïsme, des études religieuses ou de la culture martiale chinoise ont déjà apporté leurs commentaires, dans l'ensemble très positifs, sur l'ouvrage. C'est dans une perspective qui m'a semblé avoir été moins abordée, la perspective « littéraire » que je voudrais engager ici le débat avec son auteur, principalement à partir des parties liminaires de son livre, particulièrement son introduction (« Novels and the work of the gods ») et son premier chapitre (« Invention of the novel »). Dans ces parties, l'auteur, au-delà du seul *Fengshen yanyi*, remet en question l'assimilation hâtive faite par les critiques modernes des grands récits en langue vulgaire aux

catégories étiques de « fiction », « novel » ou autres équivalents de ce que nous appelons en français « roman ». Ce faisant, il s'inscrit dans la continuité d'un mouvement fort salubre, survenu dans les années 1990, et qui visait à remettre en question l'assimilation des récits sur le surnaturel à la « fiction » qu'avait initiée dans les années 1920 l'illustre Lu Xun 鲁迅. Cette critique s'attaqua tout d'abord aux « annales de l'étrange » *zhiguai* 志怪 médiévales, avec des contributions remarquables de chercheurs comme Glen Dudbridge ou Rob Campany². Dudbridge, dans un article des *Cahiers d'Extrême-Asie*, tenait pour responsable de bien des malentendus « la tyrannie de la pensée générique »³ qui conduisait beaucoup de chercheurs à assimiler anachroniquement annales de l'étrange *zhiguai* comme leurs successeurs les *chuanqi* 傳奇 à des catégories occidentales modernes telles que « fiction », « novel », ou « roman » au lieu de prendre en compte d'un esprit ouvert la singularité des textes auxquels ils étaient confrontés.

C'est sur cette question du genre littéraire que Meulenbeld porte à son tour le fer à propos des grands récits en langue vulgaire de la fin des Ming. Après avoir remarqué que les écrits des missionnaires du XIXe siècle ne se trompaient pas sur la fonction religieuse des grands récits vernaculaires, il démontre fort bien comment le transfert de la question du roman en langue vulgaire à la sphère de l'esthétique littéraire chez la très grande majorité des critiques du XXe siècle a conduit à se désintéresser de leur fonction religieuse, conduisant à la quasi élimination du champ de vision des chercheurs d'un livre aussi important que le *Fengshen yanyi*⁴.

Meulenbeld, qui étend ses critiques jusqu'aux spécialistes ayant tout de même traité des dimensions religieuses du roman, peut paraître parfois excessivement sévère, bien que cette sévérité soit en quelque sorte de règle pour qui veut affirmer avec force une nouvelle thèse : seule Ursula-Angelica Cedzich est citée sans faire l'objet de critiques – ce qui n'est d'ailleurs que justice étant donnée la qualité des travaux de cette chercheuse aux publications trop rares ; mais les contributions de Meir Shahar ou de Li Fengmao, si elle sont saluées, se voient adresser le reproche de persister à accorder encore au « roman » trop d'autonomie par rapport au fait religieux. L'apport des anthropologues, dont Meulenbeld note qu'ils furent parmi les premiers à poser un regard non strictement littéraire sur les récits en langue vulgaire est reconnu, mais l'auteur ne les cite qu'assez chichement, et, voulant se situer dans le champ des études religieuses, se refuse à employer ou même discuter leur vocabulaire, comme le terme de mythe, absent de l'index final.

² Sur ce moment de l'histoire de la critique de la littérature narrative chinoise, je me permettrai de renvoyer à mon article déjà ancien « Prodiges ambigus : les récits non-canoniques sur le surnaturel, entre histoire religieuse, histoire littéraire et anthropologie », *Revue bibliographique de sinologie*, 2002, p.317-343.

³ «Tang Sources For the Study of Religious Culture : Problems and Procedures », *Cahiers d'Extrême-Asie* 12,2001, p. 141-151; repris dans Dudbridge, *Books, Tales and Vernacular Culture : Selected Papers on China*, Leiden : Brill, 2005, p. 105-106.

⁴ Il est amusant que cela soit l'influent critique littéraire C.T. Hsia, dont le snobisme esthétique fut un des éléments qui conduisit à reléguer des textes comme *l'Investiture* hors du champ de la littérature digne d'intérêt, qui ait aussi été l'auteur d'un des premiers articles à analyser les dispositions stratégiques magiques appelées *zhen* 陣, qui figurent en très bonne place dans les récits sur la conquête des démons : C.T. Hsia, « The Chinese Military Novel », in Cyril Birch, ed., *Studies in Chinese Literary Genres*, Berkeley: University of California press, 1974, 339-390. Cet article manque à la bibliographie de Meulenbeld.

Là est la radicalité de la thèse de l'auteur, qui fait le pari de ne pas considérer le roman en langue vulgaire comme un reflet, un écho ou même un soubassement du rituel mais comme un partie indissociable de celui-ci (p. 61) ; s'il précise que le *Fengshen yanyi* n'est pas en lui-même un texte rituel, il est dit qu'« il représente certainement ce que l'on pourrait qualifier de paraliturgie » (p. 67) ou encore que l'on peut comprendre ce livre, qui s'inscrit dans un groupe de « romans » Ming auxquels « le processus de formation du panthéon martial a fourni la colonne vertébrale » (p. 134), « comme une élévation textuelle du répertoire rituel des divinités martiales » (p. 168). Si le *Fengshen yanyi* est donc très largement informé par le rituel, et même « bâti avec des briques rituelles » (p. 179), son texte est dit à son tour fournir le patron (*blueprint*) nécessaire aux communautés locales sur le point d'exécuter rituels martiaux ou processions exorcistes (p. 190). Pour être juste, l'auteur n'entend pas entraîner dans la sphère de la paraliturgie l'ensemble des récits en langue vulgaire : il fait une distinction ingénieuse entre les textes dont « les protagonistes évoluent dans un espace clos », tels « Fleur en Fiole d'Or » *Jin Ping Mei* 金瓶梅, « la Chronique indiscreète des mandarins » *Rulin waishi* 儒林外史 et le « Rêve dans le Pavillon rouge » *Honglou meng* 紅樓夢, et ceux dont les héros « parcourent de longues distances » (p. 90): cette distinction paraît judicieuse, et l'auteur de ces lignes a toujours été frappé par les nombreux romans religieux qui portent dans leur titre le terme de *youji* 遊記, « pérégrination ».

Même si j'adhère totalement aux conclusions de Meulenbeld concernant l'importance du processus de canonisation des puissances démoniaques dans *L'Investiture* comme dans le corpus de récits Ming qu'il analysait déjà dans sa thèse, je voudrais me faire ici, non sans précautions, l'avocat du diable générique. Étant entendu que le placage brutal de catégories étiques sur le corpus des récits en langue vulgaire a conduit à de regrettables erreurs d'appréciation, doit-on pour autant refuser tout discours sur les récits en langue vulgaire comme genre, et ne plus voir ce qui unit les romans sur la canonisation des démons avec les récits variés qui partagent avec eux langue, style, modèle de construction, emploi de paratextes communs ? On ne peut par exemple qu'être frappé par le fait que Meulenbeld n'aborde presque jamais la dimension textuelle du *Fengshen yanyi*. Le rapport entre passages narratifs en prose ou en vers, énumérations descriptives en prose rythmée (*sufu* 俗賦), poèmes exprimant des jugements sur l'action, tout cela mériterait sans doute l'analyse, notamment lorsqu'une comparaison avec les ballades hagiographiques (p. 203), le théâtre, voire les textes liturgiques est esquissée. Meulenbeld montre en d'autres points qu'il sait se servir à très bon escient des éléments paratextuels quand il évoque une illustration du *Shuihu zhuan* 水滸傳 qui associe au personnage de Gongsun Sheng 公孫勝 des divinités du tonnerre que le récit du *Shuihu* ne fait pas apparaître (p. 193). De même, on peut regretter l'absence de toute réflexion sur l'histoire éditoriale de *L'Investiture* : elle pourrait pourtant être riche d'enseignement sur ses usages, notamment religieux, à la fin des Ming et après.

Meulenbeld s'intéresse surtout aux courants et mouvements situés en amont de la production des grands récits vernaculaires de la fin des Ming dont il traite. Il serait passionnant de pousser l'exploration vers l'aval : ainsi, comment comprendre le rapport aux rituels de canonisation des forces démoniaques d'un récit tel que « L'histoire non officielle des immortelles » *Nüxian waishi* 女仙外史, qui renouvelle à la fin du XVIIe siècle le thème de la guerre magique totale à propos du moment historique oh combien délicat de l'usurpation de Yongle 永樂 (dont Meulenbeld traite dans son chapitre 4) ; cette œuvre d'un lettré

reconnu, Lü Xiong 呂熊 (1642-1726) pourrait être hâtivement rangée dans le champ de la « literary fiction ». Mais s'agit-il d'un simple pastiche lettré des guerres magiques des récits Ming, ou ce récit est-il porteur d'un rapport plus engagé qu'il n'y paraît avec les « histoires sacrées ⁵ »?

Un autre exemple : « La venue d'Occident de l'empereur Wu des Liang » *Liang Wudi xilai yanyi* 梁武帝西來演義, parue en 1673⁶, est signée du nom de Tianhua cang zhuren 天花藏主人, pseudonyme bien connu à l'époque comme celui d'un auteur de plusieurs romans sentimentaux dits « du lettré et de la belle » (*caizi jiaren* 才子佳人). Et, sans surprise, le récit développe assez largement l'histoire d'amour contrariée entre l'empereur et son épouse Xi/Che Hui 郗徽 (468-99). Pourtant, ce récit situé sous le règne de Wudi, « époque fabuleuse pour le bouddhisme chinois⁷ », est très largement construit autour de l'invention par le célèbre moine thaumaturge Baozhi 寶志 des rituels de salut *shuilu* 水陸. Cette invention est accomplie à l'initiative de l'empereur, soucieux de délivrer son épouse réincarnée en serpent monstrueux après son trépas. Il est remarquable que ce soit la trame de cette version « romanesque » de l'histoire du salut de l'impératrice par le pieux empereur, insistant sur la passion jalouse qu'elle voue à son royal époux, qui ait été reprise dans des pièces du théâtre rituel contemporain de Chine du Sud-Ouest⁸, plutôt que celle de la « Précieuse biographie de l'empereur Liang » (*Lianghuang baozhuan* 梁皇寶傳). Ce dernier texte adoptait le format des chantefables destinées à des représentations à caractère religieux appelées « rouleaux précieux » (*baojuan* 寶卷). Il faisait du personnage de l'impératrice pécheresse avant tout une ennemie du bouddhisme et de ses règles monastiques, et aurait pu sembler a priori mieux à même d'inspirer des pièces jouées en contexte rituel.

La vogue, sous les Qing et encore de nos jours, de cette légende fondatrice des rituels *shuilu* devrait d'ailleurs, me semble-t-il, nous inciter à nous intéresser davantage au rôle structurel de ces derniers dans les grands récits en langue vulgaire : Meulenbeld avait déjà noté dans sa thèse que c'était un *shuilu* qui servait de « déclic » au lancement du pèlerinage dans la *Pérégrination vers l'Ouest*, tout comme un *shuilu* initiait l'expédition de l'eunuque Zheng He dans le *Récit des mers d'occident*, roman que l'on pourrait, il est vrai, décrire

⁵ Dans une perspective qui ne tient malheureusement pas assez compte de l'histoire religieuse mais qui se place très certainement dans la perspective de sortir le roman en langue vulgaire du paradigme d'une histoire étroitement « littéraire », on lira avec profit la thèse non encore publiée de Paul Gardères, *Recomposer l'ordre du monde impérial : roman sur l'histoire dynastique et discours néoconfucéens des années 1630 aux années 1730*, ENS-Lyon Inalco, 2017. *Nüxian waishi* y est longuement analysée.

⁶ On trouvera une reproduction de l'édition originale dans la collection *Guben xiaoshuo jicheng* 古本笑說集成, Shanghai : Shanghai guji, 1990 ; une édition ponctuée moderne a été publiée par Han Xiduo 韓錫鐸 et al. à Shenyang : Chunfeng wenyi chubanshe, 1987. On trouvera de ce récit plusieurs éditions en ligne.

⁷ Michel Strickmann, *Mantras et mandarins*, Gallimard, 1996, p. 380.

⁸ Je songe à deux pièces du théâtre *gaoqiang* 高腔 pour lesquelles nous disposons de versions textuelles : *Chuanju Mulian zhuan jianghu ben yanchang tiaogang* 川劇目連傳江湖本演唱條綱, Chongqing shi xiqu gonzuo weiyuanhui, 1957, pour le Sichuan, et pour le Hunan, « Liang zhuan 梁傳 », in *Hunan sheng Luxi xian Chenhe gaoqiang mulian quanzhuan* 湖南省瀘溪縣辰河高腔目連全傳, Taipei, Shi Hezheng jijinhui, 1999. Dans les deux cas, les pièces racontant l'histoire de Wudi et de son épouse s'inscrivent dans des représentations de théâtre rituel dites du *Hua Mulian* 花目連, « Mulian fleuri », c'est-à-dire un cycle de pièces situées en amont, aval, ou parallèlement à l'histoire du bonze Mulian allant chercher sa mère aux enfers, et qui sont représentées dans certaines occasions en même temps que l'histoire principale. Wudi et son épouse sont dans ces versions présentés comme des incarnations précédentes du père et de la mère de Mulian.

comme une reprise transposée de la formule narrative du *Xiyou ji*⁹. Mais c'est également un *shuilu* qui clôt, dans une perspective moins martiale, le roman hagiographique sur Sa Shoujian 薩守堅, « L'incantation des jujubes » (*Zhouzao ji* 咒棗記, 1603), ou encore le *Dongdu ji* 東度記, allégorie de 1635 sur la venue en Chine de Bodhidharma. On trouverait certainement bien d'autres exemples au cœur de la structure des récits en langue vulgaire de ces rituels d'apaisement des morts intranquilles (*shuilu, pudu* 普度), qu'ils soient ou non couplés à un processus de canonisation des démons violents.

Bref, il me semble désormais possible, sans retomber dans les travers historiographiques passés, de penser une histoire du fait religieux dans les grands récits vernaculaires, voire d'esquisser une histoire religieuse du récit en langue vulgaire. Celle-ci, se méfiant du terme de « roman » pour tenir mieux compte des appellations émiques variées de ces textes (« explication du sens » *yanyi* 演義; « pérégrination » *youji* ; *ji* 記 « récit » ; histoire non officielle *waishi, yishi* 逸史 » ; « rêve » *meng* 夢...), prendrait en compte des textes aux influences et aux fonctions diverses. Cela nous conduirait sans doute à nous écarter quelque peu du modèle paraliturgique défini par Meulenbeld, tout en bénéficiant grandement de son apport.

Nous nous sommes largement éloignés ici de *l'Investiture des dieux*, et il convient de revenir à présent sur ce texte éminemment singulier, que Meulenbeld a bien raison de distinguer dans son travail. Car la perception de *L'Investiture* comme un texte à part perdurait encore au XXe siècle. Qu'on me permette d'évoquer ici brièvement deux souvenirs personnels : pour le marionnettiste taiwanais Li Tianlu 李天祿 (1910-1998), la représentation du *Fengshen yanyi* devait être évitée. Ce tabou était affaire personnelle, car des pièces pour marionnettes consacrées à la guerre sacrée du roi Wu figuraient bien dans le répertoire d'autres troupes : mais Li Tianlu expliquait infortunes ou accidents arrivés à des collègues après de telles représentations par le mécontentement des divinités qui ne souhaitaient plus voir rejouée la guerre qui avait conduit à leur avènement. Je me souviens encore avoir entendu le sinologue russe Boris Riftin (1932-2012) raconter comment un barde sur lequel il enquêtait, en Mongolie extérieure, et qui comptait à son répertoire le récit de *l'Investiture*, avait très vivement protesté lorsqu'un cadre local l'avait enjoint d'en exécuter un bref extrait pour l'honoré visiteur soviétique qu'était alors Riftin : une récitation partielle du cycle pouvait lui valoir de grands malheurs¹⁰. Cette dernière anecdote, qui montre au passage que la force surnaturelle de ce récit peut s'exercer même assez loin de la matrice rituelle taoïste, m'incite d'ailleurs à formuler une dernière question au sujet du livre de Meulenbeld. Il me semble que l'influence du bouddhisme ésotérique, évoquée à plusieurs reprises par l'auteur au sujet de la construction de tel ou tel personnage mais rapidement évacuée comme entièrement phagocytée par le système rituel taoïste, fut peut-être moins négligeable qu'il n'est dit. La mythologie des puissants « Rois de lumières » (Mingwang 明王), dont les images figuraient en bonne place dans le décor des temples sous les Ming, restait vivante et a pu participer à la construction des protagonistes. Dans un autre ordre d'idée, la configuration divine du *mandala* a pu se mêler aux principes de construction des autels taoïstes dans la conception des

⁹ Voir Meulenbeld, *Civilized demons*, 2007, p. 301 et 303-304.

¹⁰ Je n'ai malheureusement pas pu vérifier si Boris Riftin a jamais couché par écrit cette anecdote. Si c'est le cas, cela serait sans doute à chercher dans ses publications en allemand sur les bardes mongols, langue que je ne lis malheureusement pas.

ordres de bataille magiques *zhen* 陣. On trouve de telles traces du tantrisme, me semble-t-il, dans nombre de récits du roman en langue vulgaire¹¹. Le récent livre de Meir Shahar consacré à Nezha, l'un des personnages-clefs de *l'Investiture*, montre comment des *sūtra* du bouddhisme ésotérique ont porté jusqu'en Chine bien des éléments que la figure de Nezha a conservé dans sa deuxième existence comme divinité chinoise. Un des points les plus fascinants du livre de Shahar est sa démonstration que ce personnage de jeune guerrier tout puissant intègre en partie la mythologie de Bāla-Kṛṣṇa, Kṛṣṇa enfant¹². Rechercher dans les épopées indiennes les sources des grands récits vernaculaires chinois est une vieille lune que l'on a sans doute délaissée avec quelque raison : on se rappellera des débats passés sur la possible influence de la figure de Hanuman sur la constitution du personnage de Sun Wukong¹³. Je n'ai pourtant pu m'empêcher de tressaillir à la lecture du livre de Meir Shahar : la place de Nezha au milieu d'une guerre dont il est à la fois un des guerriers tout en aidant à la canonisation finale des combattants de l'un comme de l'autre camp évoque de façon assez frappante le rôle de Kṛṣṇa dans la guerre entre Pandavas et Kauravas dans le *Mahābhārata*. Supposer une possible influence indienne sur *l'Investiture* resterait toutefois plus qu'hasardeux : c'est presque par provocation que je m'autorise à évoquer cette hypothèse parfaitement indémontrable et probablement fallacieuse. Mais si j'ai eu envie de commettre ce quasi lapsus, c'est sans doute en réaction à l'interprétation en quelque sorte taoïsante à la perfection de Meulenbeld : façon de rappeler l'injonction de Dudbridge, qui nous mettait en garde contre « the poorly disciplined custom of treating a text from the past as a flat surface from which just a single reading can be derived¹⁴ ».

Quelles que soient les influences et éléments intertextuels et interculturels qui aient pu aussi contribuer à la composition du *Fengshen yanyi*, rappelons la force incontestable de la démonstration de l'auteur : le panthéon de forces violentes enrôlées sous la bannière des autorités du tonnerre par les textes liturgiques taoïstes est au cœur de *l'Investiture*, tout comme elle informe indéniablement les autres grandes sagas martiales de la fin des Ming, *d'Au bord de l'eau* à la *Pérégrination vers l'Ouest* en passant par la *Pérégrination vers le nord*. Le monde sinologique a beaucoup de chance de pouvoir compter sur la présence d'un chercheur comme Mark Meulenbeld, savant *es* taoïsme, tant scripturaire que vivant, mais aussi curieux de la très riche littérature narrative de la Chine impériale tardive, et son livre restera indispensable à l'historien des religions comme à celui de la littérature. Son injonction, quelque peu provocatrice, à laisser tomber définitivement la catégorie du romanesque pour analyser les grands récits en langue vulgaire de la Chine impériale ne pourra que s'avérer très féconde, qu'on lui obéisse en tout ou en partie. Mais je ne voudrais pas terminer sans évoquer aussi les qualités d'écriture d'un auteur qui pourtant se méfie de l'interprétation littéraire. À la page 75, Meulenbeld se penche vers la terre pour évoquer la matrice des forces chtoniennes

¹¹ Je me permets de renvoyer ici à mon chapitre « Rencontres hérétiques dans les monastères de Kaifeng : le bouddhisme tantrique vu par le roman en langue vulgaire des Ming et des Qing » in V. Durand-Dastès, ed., *Empreintes du tantrisme en Chine et en Asie orientale: imaginaires, rituels, influences*, Leuven : Peeters, 2016, p. 27-62.

¹² Meir Shahar, *Oedipal God: the Chinese Nezha and His Indian Origin*, Honolulu: University of Hawai'i press, p. 176-180.

¹³ Voir le point fait par Victor Mair sur ce sujet: Mair, « Suen Wu-Kung = Hanumat ? The Progress of a Scholarly Debate », *Proceedings of 2nd International Conference on Sinology, Section on Literature*, Taipei: Academia Sinica, 1989, p. 659-754.

¹⁴ Dudbridge, *Books, Tales and Vernacular Culture*, p. 106.

dont il évoquera ensuite la pacification et la conquête. Je ne résiste pas au plaisir de citer ce passage in extenso :

« The ground is not only a womb for the growth of seeds, the gestation of minerals and ore, or a blank page in which a civilization may inscribe itself : it is also a tomb. In the darkness lie the lingering spirits of the dead, shadowy forces that must not be disturbed lest real and imminent danger threaten. Aside from the well-tended dead whose relatives still maintain their family graves and make sacrifices to them, one never knows for sure who else has been buried there, long before, long forgotten. What lethal breaths do their anonymous corpses spread to make the living sick? The endless reservoir of subterranean phantoms – human or other – that anecdotal records preserve is a constant reminder of the simple fact that the earth do not belong to man and may contest man's interference.»

C'est là une des plus belles descriptions que j'aie lue des dangereux abîmes souterrains s'étendant sous le sol chinois. Elle nous rappelle l'importance du « paradigme démoniaque » dont B. ter Haar nous rappelait à quel point il traverse l'histoire chinoise¹⁵, et le grand sérieux de l'entreprise exorciste dont *l'Investiture des dieux* est une éclatante illustration. On est tout prêt à concéder à l'auteur, à ce stade, que tout ceci ne saurait être littérature.

Vincent Durand-Dastès, Inalco-ASIEs

¹⁵ Barend ter Haar, « China's inner demons: the political impact of the demonological paradigm," *China Information*, Vol. XI, Nos. 2/3 (1996-1997), p. 54-88.